Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecazın İtikatla İlişkisi

Abdulrahman Mohammad

lisansüstü Araştırmacı, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

E-posta: Golanss1967@gmail.com
Orcid ID: 0000-0001-6219-5067

Araştırma Makalesi Geliş: 11.09.2021 Kabul: 26.10.2021 yayın : 31.10.2021

Özet:

Bu çalışmada Arap belâgatındaki hakikat ve mecaz konusunun itikatla ve yaratıcıya ilişkin duruşla bağlantısı işlenmektedir. Bu bağlantı Kassâb el-Kerecî adıyla meşhur olan İmam Muhammed b. Alî'nin tefsiri "en-Nüketu'd-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm" adlı eseri bağlamında incelenecektir. Nitekim o tefsirinde, Kur'an'dan getirdiği çok sayıda hakikat-mecaz örneğiyle bu konunun itikadi duruşla olan ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Zira bu konu Mutezile ve Cehmiyye gibi kelami mezheplerin itikadi görüşleriyle yakından ilgilidir. Böylece o, bu konuya olan tavrını ortaya koyarak düşüncesini savunmuş ve hasımlarının görüşlerini çürütmeyi hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler:

Belâgat, el-Kassâb, Beyan İlmi, Hakikat, Mecaz.

Atif İçin /For **Citation/للاستشهاد**: Mohammad, Abdulrahman. (2021). Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecazın İtikatla İlişkisi. Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi – DÂD. Cilt/Volume 2, Sayı/ Issue 4, 519-565 https://www.daadjournal.com/

* Bu çalışma "Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri (en-Nüketu'ddâlle 'Alâ'l- Beyân Fî Envâ'İ'l-Ulûm ve'Lahkâm) Eserinde Belağat İlmi Konuları" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır

الحقيقة والمجاز وعلاقتهما بالعقيدة في تفسير نكت القرآن للقصاب الكرجي

عبد الرحمن محمد

باحث دراسات عليا بجامعة قسطمونى، تركيا

البريد الإلكتروني: Golanss1967@gmail.com

معرف (أوركيد): 0000-0001-6219-5067

بحث أصيل الاستلام: ١٢-٠٩-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

يتناول هذا البحث علاقة الحقيقة والمجاز في البلاغة العربية بالعقيدة والموقف من الخالق، وذلك في إطار تفسير (النُّكَت الدَّالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام) للإمام محمّد بن علي المشهور بـ"الكَرَجي القصَّاب"، حيث يظهر في تفسيره ارتباط الموقف العقدي بقضية الحقيقة والمجاز التي عرض لها مواضع عديدة من كتاب الله تعالى، بسبب علاقتها بالآراء العقدية للمذاهب الكلامية، كالمعتزلة والجهمية، وهو في ذلك يُظهر موقفه من هذه القضية ويدافع عنه ويسعى إلى دحض مذهب مخالفيه.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة، القصاب الكرجي، علم البيان، الحقيقة، المجاز.

Truth and Metaphor:Their Connection to Faith in the Interpretation of the Qur'an Benefits by the Kargi Qassab

Abdulrahman Mohammad

Postgraduate Researcher, Kastamonu University, Turkey

E-mail: Golanss1967@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-6219-5067

Research Article Received: 12.09.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

This research deals with the relationship of truth and metaphor in Arabic rhetoric to creed, in the context of the interpretation (benefits on the statement in the sciences and judgments) of Imam Mohammed Ben Ali, who is famous for his "Karji al-Qassab." You will note that he does not fully deny the metaphor, but rather in the verses on the qualities of God; He argues that his adjectives are prima facie, and that his rule is that the epistle of the known term must be presented on its very inside. unless consensus has been reached that the meaning is the subconscious, unlike the mustachios and otherness who gave the epistles and gave them the metaphor, and in so doing the Creator disclaimed the metaphor and incarnation.

Keywords:

Rhetoric, penance, creed, statement science, truth, metaphor.

Giriş:

Beyan ilmi insanda etki bırakan sanatlı söz biçimlerini inceleyen ilimdir. Tek bir mana birçok farklı biçimde ifade edilebilir.(1) Bu ifade biçimlerinin tek işlevinin güzellik olduğu ise söylenemez. Güzellik işlevinin de önemli olduğu ve insanın konuşmasının gayelerinden biri olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak bu işlev, sözün asıl söylenme amacı değildir. Araştırmacıya göre insan, güzelliği yalnızca güzellik için istemez; bilakis onu yaşadığı dünyayı anlamlandırmak, hemcinsleriyle arasındaki ilişkiyi belirlemek için bir araç kılar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda -araştırmacıya göre- insanın konuşmasında yer verdiği beyan türlerini incelerken bunların yalnızca güzellik yönleri üzerinde durmak anlamsızdır. Bunları sosyoloji, felsefe, psikoloji ve din ilimleri gibi diğer beşerî ilimlerle bağlantılı şekilde işlemek gerekir. Bu bağlantı sözlü sanatlarda olduğu kadar resim, müzik ve heykeltıraşlık gibi sözlü olmayan sanatlarda da kurulabilmektedir. Bu bağlantı birtakım sorulara cevap vermeye çalışır: İnsan neden sözlü ve sözlü olmayan ifade biçimlerinde sanata yönelir? Tüm dillerde insan neden mecaza, teşbihe ve kinayeye meyleder? Neden bir müzik aleti çalmaktan veya dinlemekten haz duyar? Neden renkleri ve biçimleriyle her bakımdan uyumlu bir tablo gördüğünde bu güzellik insanı etkiler? İnsan bu sanatları ortaya koyarken kendinde bulduğu şey nedir? Tüm bunlar yoluyla yapmaya çalıştığı şey kendisini ve dünyayı anlamak değil midir? Gördüğü ve bildiği zahirden görülmeyen meçhule geçiş yaparak kendi içinde gizli meçhule duyduğu özlemi hafifletmek mi ister? Bu haliyle o, adeta gaip alemdeki yaratıcısına kendisini yakınlaştıracak bir vesile yapmış gibidir. Beyanda da insan, aklında dönüp duran şeyi ifade edecek bir yol seçer ve ortaya

(1) Fadl Hasan Abbâs, **el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî,** Dâru'l-Furkan, Ammân 2007, s. 14.

koyduğu ifade zihnindeki anlamların bir parçası olarak ortaya çıkar.

Kur’an’daki sözlü sanatlar incelenirken kurulan bağlantı ise beşerî sanatla diğer ilimler arasındaki bağlantıdan farklıdır. Beşerî beyanı inceleyen kişi yukarıda zikredilen soruların cevabını ararken Kur’an beyanında bağlantı, bu beyanın muhatabının beyana dair idraki ile fıkıh ve itikat gibi ona bağlı diğer ilimler arasında kurulur. Yani bu beyan türünde ilişki, sözün kendisiyle muhatap arasındadır. Beşerî beyandaki ilişki ise söz, sözün sahibi ve aklındaki mana arasında kurulur. Bu bölümde beyan ilminin sözlük ve terim anlamları açıklandıktan sonra ilahi beyanın fıkıh ve itikatla olan ilişkisine dair bir örnek sunulacaktır.

1. Beyan İlminin İtikat ile İlgisi

Kassâb el-Kerecî’nin tefsirinde geçen beyân meselelerine girmeden önce bu ilmin İslamî fikir akımlarıyla ilgisi üzerinde durulması gerekir. Zira Kassâb’ın tefsirinde hakikat, mecaz, teşbih, kinaye ve istiare konuları onun inandığı itikadî fikirleri savunması ve kelam ehlinden muhaliflerine itirazlarda bulunması çerçevesinde ele alınmıştır. Öte yandan itikadî fikir ayrılıkları Allah’ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerin tefsirinde bu sıfatları hakiki ya da mecaz olarak anlama noktasında bir ihtilaf doğurmuştur.

Allah’ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz olması konusu Kassâb’ın üzerinde durduğu ve diğer belâğî meselelerin aksine uzun uzun açıkladığı en önemli konulardan sayılır. Bu sıfatların ilki kelam ilminin de en önemli meselelerinden biri olan kelâm sıfatıdır. Bu meselenin dinî ve dilsel iki yönü vardır; dinîdir çünkü kelâm sıfatı ilahi sıfatlardan biridir, dilseldir çünkü Allah’ın kelâmı insanlar tarafından beşerî lafızlardan oluşan

dilsel bir biçimde algılanır.(1) Aynı zamanda İslami fikir akımlarının temel ihtilaf noktalarından birini teşkil eden bu konu, başlangıçta dinî ve siyasi bir karakterdeyken daha sonra usûl ilmi, dil, beyân ve tefsir alanlarına intikal etmiştir.(2)

Konunun bu çalışma için önemli olan kısmı ise bu ihtilafın dil ve beyân alanlarına yansımasıdır. Bu yansımanın sebebi alimlerin kelâmî konulardaki ihtilaflarını dilsel araştırmaya tabi tutmalarıdır. Bu bağlamda her akımın temsilcileri dil ve beyanda kendilerine has, inançlarını ve doktrinlerini destekleyen teoriler geliştirmiştir.(3) Kassâb'ın tefsiri "Nüketu'l-Kur'an"da da bu olguya rastlanmakta, Kassâb ile onun görüşlerini çürütmeye çalıştığı kelam ekolleri, özellikle de Mutezile ekolü arasındaki fikir ayrılıkları net bir şekilde görülmektedir.

Mutezile ile Ehli sünnet ekolleri Allah'ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz oluşu noktasında ihtilaf etmiştir. Mutezile, Allah'ın kelâm sıfatının Allah'ın zâtı ile kaim olan zâtî bir sıfat olmadığına inanmışlardır. Zira onlara göre kelâm, cisim olmanın işaretlerinden biri olup mutlak tenzihle çelişki arz eder. Kelâm sıfatı zât ile birlikte kadim olan ezelî bir sıfat da değildir; çünkü onlara göre hem zâtın hem de kelâm sıfatının kadîm olması çok sayıda kadîm varlık olmasına yol açar ve bu da tevhit akidesiyle çelişir.(4) Dolayısıyla Allah'ın sıfatları konusunun Mutezile'yi mecaz hakkında araştırma yapmaya iten konulardan biri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda onlar, Allah'ın sıfatlarına ilişkin bazı ayetlerin zahirinin kendi doktrinleriyle çeliştiğini görmüşler; bu

(1) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, Dâru'l-Îman, Beyrut 1989, s. 14.
(2) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 21.
(3) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 16.
(4) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 21.

ayetleri tevil etme yoluna giderek(1) Allah'ın sıfatlarını ve kıyamet gününde görülmesini nefyetme noktasında mecaza dayanmışlardır.(2) "Mecaz tevil yollarından biridir ve tevil eden kişi lafzı hakiki manadan mecazî manaya hamleder."(3) Nasr Hâmid Ebû Zeyd mecaz kavramının olgunlaşmasında Mutezile'nin rol oynadığını savunmaktadır.(4)

Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin caiz olup olmadığı hususu da Kassâb'ın tefsirinde işlediği önemli hususlardandır. Bu konunun işlenişinde Kassâb ile Mutezilî hasımları arasındaki ihtilaf açık bir şekilde görülmektedir. Rü'yet konusu tevhit ve Allah'tan cisimliği nefyetme konularıyla da yakından ilgilidir. Bu nedenle Mutezile Allah'ın dünyada ve ahirette herhangi bir surette görülemeyeceğini savunmuş ve muhaliflerinin onların aleyhine delil olarak gösterdiği ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir.(5)

Ehli sünnetin Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri zahiriyle kabul edip mecaza yormadıklarını Ahmed Ebû Zeyd şu sözleriyle ifade etmiştir:

> "Ehli sünnet Allah'ın kendisini nitelediği her isim ve sıfata herhangi bir arttırma, eksiltme, mecaza yorma, zahirine muhalif bir tefsirde bulunma ve yaratılmışların sıfatlarına benzetme olmaksızın iman etmektedir.

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha'l-İ'tizâlî fî'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an,** Mektebetu'l-Me'ârif, Ribat 1986, s. 172; Sammûd, a.g.e., s. 37.

(2) Bkz.: Îhâb Necmî, **el-Luğa ve'l-Mezhebiyye,** Mısru'l-Arabiyye, Kahire 2015, s. 156.

(3) et-Tâhir Âmir, **et-Te'vîl ınde'l-Müfessirîn mine's-Selef,** Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 197.

(4) Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr,** Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 5.

(5) Bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, a.g.e., s. 190.

> Allah'ın semî' ve basîr olması onun sem' sıfatıyla duyduğu ve basar sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Aynı şekilde alîm olması onun ilim sıfatıyla bilmesi demektir."[1]

İslam mezheplerinin itikadî düşünceleriyle bağlantılı olan bir diğer belâğî mesele de Allah'ın kendisini isimlendirdiği ve daha sonra insanlar için kullanılan isimler hakkındadır. Kimileri bu isimlerin hakiki olduğunu kimileri ise mecaz olduğunu iddia etmiştir.[2] İbnu'l-Kayyim bu konu hakkındaki görüşleri şöyle anlatmıştır:

> "Nazar ehli hayy, semî', basîr, alîm, kadîr, melik vb. gibi Allah'a ve kullara verilen isimler hakkında ihtilafa düşmüştür. Kelam alimlerinden bazıları bu sıfatların insanlarda hakiki, Allah'ta ise mecazî olduğunu söylemiştir. Böyle söyleyenler Cehmiyye'nin en aşırı grubu olup bu görüş de en çirkin ve fasit görüştür. İkinci görüş bunun tam tersi olup bahsedilen isimlerin Allah'ta hakiki, insanlarda ise mecazî olduğunu savunur. Ebu'l-Abbâs en-Nâşi' bu görüşü savunanlardandır. Üçüncü görüş ise bu isimlerin hem Allah'ta hem de insanlarda hakiki olduğu yönündedir. Ehli sünnetin de savunduğu bu görüş doğru olandır."[3]

Ahmed Ebû Zeyd "Cehmiyye" lafzını ehli sünnetten biri kullandığında Mutezile'nin de kastedildiğini belirtir.[4]

---

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 44.
(2) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 174.
(3) İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **Bedâi'u'l-Fevâid,** Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 164.
(4) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 175-6.

İtikadî sonuç doğuran belâğî meselelerden bir diğeri de mecazın doğru ve yalanla olan ilişkisidir. Bu konu İbn Kuteybe'nin de ilgisini çekmiş ve Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an eserinde sözün çoğunun mecaz olduğunu söylemiştir.(1) İbn Kuteybe bu anlamda mecazı desteklemiş ve yalan olduğunu söyleyenlere katılmamıştır. Bu görüşüyle o, radikal görüşlere sahip şiir eleştirmenlerinin aleyhine mübalağalı ve aşırıya kaçan ifadelerde bulunan şairlere destek olmuştur. Ona göre bu ifadeler caizdir çünkü bunlardan kasıt ifadede abartı ve tekidi sağlamaktır.(2) Bu görüşün benzeri Kassâb'ın teşbihte mübalağayı caiz görüp bunu yalan olarak değerlendirmemesinde görülecektir.

Hammâdî Samûd ehli sünnetin çoğunun mecazın varlığı konusunda Mutezile'yle aynı düşündüğünü söylemiştir. Zahiriler ise mecazı reddetmiş ve yalanla eşdeğer görmüşler, bu nedenle Kur'an'ı da mecazdan tenzih etmişlerdir.(3) Sâlim Rahîl de Hanbelîlerin ve bir kısım Mâlikîlerin mecazın Kur'an'da olmadığını ancak Kur'an dışında var olduğunu savunurken İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim'in hem Kur'an'da hem de genel olarak dilde mecaz olmadığını düşündüğünü aktarır.(4) Ahmed Ebû Zeyd de Ahmed b. Fâris ve Abdulkahir el-Cürcânî gibi ehli sünnet alimlerinin mecazı inkar etmeyip varlığını kabul ettiğine işaret etmiş, "mecaz destekçilerinin son tahlilde galip geldiğini ve alimlerin çoğunun da bu görüşü kabul ettiğini" belirtmiştir.(5) Suyûtî İslami mezheplerin mecaz konusundaki görüşlerini nakletmiş ve alimlerin çoğunun Kur'an'da mecazı kabul ettiğini, Zâhirîler ile Şafiî ve Mâlikî alimlerden bir kısmının ise

---

(1) Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 332.

(2) Sammûd, a.g.e., s. 334.

(3) Sammûd, a.g.e., s. 43.

(4) Bkz.: Sâlim Ferec Rahîl, *"Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz"*, **en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luğa Sempozyumu** (13-14 Kasım 2019), s. 9.

(5) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 232.

reddettiğini söylemiştir. Daha sonra mecazı reddedenlerin delillerinden söz etmiş ve onların mecazı yalana yakın gördüklerini, Kur'an da yalandan münezzeh olduğu için Kur'an'da mecaz olmasını kabul etmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca "konuşanın ancak hakiki manayı ifade etmekten aciz kaldığı yerde mecaza meylettiği ve Allah için böyle bir durumun imkânsız olduğu" görüşüne yer veren Suyûtî bu görüşü kabul etmemiş ve "Bu şüphe batıldır. Kur'an'da mecazın vaki olduğu yerlerde güzellik unsuru ağır basmaktadır. Nitekim belâgat alimleri de mecazın hakikatten daha beliğ olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Kur'an'ın mecazdan hâli olması gerekseydi hazf, tekit ve tekrar eden kıssalardan hâli olması gerekirdi." demiştir.(1) Îhâb en-Necmî de dil ve belâgat alimlerinin cumhurunun dilde, Kur'an'da ve hadislerde mecazı kabul ettiği görüşündedir.(2)

Dilde ve Kur'an'da mecazın olup olmadığına ilişkin İslami mezheplerin görüşleri yukarıda zikrettiğimiz gibidir. Bu görüşler temelde; dilde ve Kur'an'da mecazı reddetme, dilde kabul edip Kur'an'da reddetme, dilde ve Kur'an'da varlığını kabul etme yönelimlerini göstermiştir. Kitabını bu çalışmada konu ettiğimiz Kassâb'ın görüşünün ise bu üç yönelimden birini yansıttığı söylenemez. Zikrettiğimiz görüşlerden farklı bir görüş ileri süren Kassâb, Mutezile'ye ve Allah'ın sıfatlarından sem', basar, mekr gibi sıfatların mecâzî olduğunu savunan diğer kelam ekollerine karşı çıkmıştır. O bu sıfatların hakiki olduğunu düşünür ve bu görüşüyle İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim gibi önde gelen ehli sünnet alimleriyle aynı çizgide durur. Ancak bu sıfatların geçtiği ayetlerdeki mecazı reddetmesi Kur'an'da mecazın varlığını tümden reddetmesine neden olmamıştır. Nitekim tefsirinde,

(1) Celaluddîn es-Suyûtî, **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an** (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2008, s. 494.
(2) Bkz.: Necmî, a.g.e., s. 148.

Allah’ın sıfatlarıyla ilgili olmayan birçok yerde mecazın varlığını kabul etmiştir. Bu nedenle araştırmacı; Kassâb’ın bahsedilen üç gruptan hiçbiri arasında sayılmasının doğru olmayacağı, bilakis bu grupların arasında orta bir yol tuttuğu kanısındadır. Zira Kassâb, Allah’ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerde mecazı reddederken bunlar dışındaki ayetlerde mecazı mümkün görmüştür.

2. Hakikat ve Mecaz

Belâgat alimleri dilin kullanımında iki seviyenin olduğunu idrak etmişlerdir. Bunlardan ilki insanlar arasında yaygın olan kullanım, ikincisi ise ifadede bilinen kalıplardan farklı olan kullanımdır. Başlangıçta “ittisâ” dedikleri ikinci kullanım daha sonra “mecaz” olarak terim haline gelmiştir.(1)

Hakikat ve mecaz konusu da Kassâb’ın tefsirinde uzunca bahsettiği konulardandır. Zira bu konu, Kassâb’ın görüşlerini çürütmeye çalıştığı kelamî mezheplerin itikadi görüşleriyle bağlantılıdır. İkinci bölümün giriş kısmında bahsedildiği üzere hakikat ve mecaz problemi hem dini hem dilsel bir problemdir. Nitekim İslami fikir akımlarının arasındaki ihtilaflar dil ve belâgat alanına taşınmıştır. Bu nedenle hakikat ve mecaz konusu diğer Kur’an ilimleriyle ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü daha önce de zikredildiği gibi Kur’an’ın beyan üslubu, bu beyanın muhatabı ile fıkıh, itikat gibi beyanla bağlantılı diğer ilimler arasında kurulan bağlantı temelinde işlenmektedir. İlahi beyanın işlenişinde bu bağlantı, söz yani Allah’ın kitabıyla muhatap yani müfessir arasında kurulur. Müfessir de mutlaka fıkhî ve itikadî meselelerde kendi fikrî yöneliminin etkisini gösterir. Kassâb’ın tefsirinde de bu görülmektedir; nitekim o, üzerinde ihtilaf edilen konuları zikrederek hem kendi hem de muhaliflerinin görüşlerini serdeder ve muhaliflerinin görüşlerini

---

(1) Sammûd, a.g.e., s. 394.

dile bağlı delilller ya da mantıksal akıl yürütme yöntemiyle çürütmeye çalışır.

Bu bölümde Kassâb'ın mecazı tümüyle reddetmediği, yalnızca Allah'ın sıfatlarına ilişkin ayetlerde reddettiği görülecektir. Kassâb'ın mecaza karşı konumu şu sözlerinde net bir biçimde ortaya konmaktadır: "Kitabımızda birçok yerde işaret ettiğimiz üzere bir kelimenin bilinen zahir bir manası ve muhtemel batın bir manası varsa zahir mananın bırakılıp batın mananın kabul edilmesi ancak ümmetin icması ya da Kur'an ve sünnet bir nassın bulunmasıyla mümkün olur."(1) Bu sözleriyle o, hakikat ve mecaz konusundaki görüşünü net olarak ortaya koymuştur. Ona göre batınî mananın zahirî manaya öncelenmesi için kastedilenin batınî mana olduğuna dair icma bulunması gerekir.

3. Kassâb'ın Mecaz Yerine Hakikate Hamlettiği Meseleler (Allah'ın sıfatlarının hakikatleri)

Allah'ın sıfatları konusu İslami fikir akımlarının ihtilafa düştüğü konulardandır. Ehli sünnet bu sıfatların hakiki olduğunu söylerken Mutezile mecaz olduğunu iddia etmiştir. Kassâb ise Allah'ın kendisini nitelediği sıfatların mecazi olmasını reddedenlerdendir. Bu nedenle bu sıfatların mecazi olduğunu söyleyenlere Allah'ın basar, sem', rü'yet, nebilerle konuşma gibi sıfatlarının yer aldığı ayetler üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre söz konusu sıfatların tümü hakikidir.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan ve Kassâb'ın işlediği meselelerden bazıları şunlardır:

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 180.

3.1. “Kürsî”nin Hakikati

Kassâb, ‘وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ’(1) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Cehmiyye’nin görüşünün yanlış olduğuna delildir. Onlardan kendilerini alim sanan bazılarının bilgiçlik taslayarak ‘Allah’ın kürsîsi onun ilmidir.’ dediklerini duydum. Bu yanlış sözlerinde ise ne şairi ne de kendisi bilinen şu mısrayı delil gösterirler:

وَلا يُكَرْسِـــئُ عِلْـــمَ اللهِ ....

Bu mısra eğer Hassân b. Sâbit’e aitse(3) ve o bunu Hz. Peygamber’e okuduysa, Hz. Peygamber de bu sözleri doğruladıysa da kürsînin bu durum nedeniyle “ilim” olarak sayılması iki yönden hatalı olur:

Birincisi Kur’an’daki kürsî lafzında son harfin yâ olması, zikredilen mısrada ise hemze olmasıdır.

---

(1) Bakara 2/255.

(2) Kassâb’ın cevabının aynısını İbn Kuteybe de vermiştir. Bu mısraya Te’vîlu Muhtelefi’l-Hadîs kitabının 119. sayfasında yer vermiştir. Sa‘lebî de beytin ilk mısrasıyla birlikte farklı bir rivayeti zikretmiş ve ما لي بأمرك كرسي أكاتمه...وهل بكرسي علم الغيب مخلوق olarak sunmuştur. (Bkz.: Ahmed es-Sa‘lebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’an** (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2002, c. 2, s. 232.), Ebû Hayyân da aynı beyti el-Bahru’l-Muhît eserinin ikinci cildinde sayfa 290’da zikretmiş ve Sa‘lebî’nin yaptığı gibi beyti kimseye nispet etmemiştir. Mâverdî ise farklı bir rivayetine yer vermiş ve Ebû Züeyb’e nispet ederek ولا بكرسي علم الغيب مخلوق demiştir. (Bkz.: Alî el-Mâverdî, **en-Nüket ve’l-Uyûn**, c. 1, s. 325).

(3) Bu sözünden, bu mısra ile istişhat edenlerin mısrayı Hassân b. Sâbit’e nispet ettikleri anlaşılmaktadır.

İkincisi ise kitabımızın birçok yönünde işaret ettiğimiz üzere zahir manayı bırakıp batınî manayı tercih etmek için icma ya da Kur'an ve sünnetten bir nassın olması gerekliliğidir.(1)

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye'den bazılarının "Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır."(2) Ayeti hakkında söylediklerini reddetmiştir. Nitekim onlardan bazıları, bu ayetteki "kürsî" lafzına -Kassâb'ın sözünden anlaşıldığı üzere- Hassân b. Sâbit'e nispet ettikleri beyte istinaden "Allah'ın ilmi" anlamını vermişlerdir. Kassâb'a göre bu mısranın Hassân b. Sâbit'e nispeti doğru olsa bile mısradaki kullanım, ayetteki "kürsî" lafzına "ilim" manasının verilmesinin delili olamaz. Bu bağlamda o, görüşünü iki delille temellendirmiştir: Birincisi dille ilgili delil olup beyitte kelime hemzeliyken ayette hemzeli gelmemesidir. İkinci delil ise Kassâb'ın Kur'an'da mecazla ilgili görüşünün temeli olan, sözün mecazi anlama hamledilmesi için bir hadis ya da icma olması gerektiğine dair kaidedir ki bu kaide Kassâb'ın mecazı tamamen inkâr etmediğinin de göstergesidir.

Cehmiyye'den "kürsî"nin ilim manasında kullanıldığını düşünenlere gelince, Ebû Saîd ed-Dârimî Ebû Saîd el-Cehmî'nin şöyle dediğini aktarmıştır: "Kürsînin manası ilimdir. İlimden başka bir manada kullanıldığını savunanı ise bizzat Allah'ın kitabı yalanlar."(3)

Mâverdî de kürsî lafzının birkaç anlamını zikretmiş ve şöyle demiştir: "Kürsî ilim manasına gelir. Aynı kökten türeyen "kerâse" de üzerinde ilim yazan sayfa anlamına gelir. Ebû Züeyb şöyle demiştir:

---

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 178-184.
(2) Bakara 2/255.
(3) Osmân ed-Dârimî es-Sicistânî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd** (thk. Reşîd el-Elmaî), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1998, s. 152.

مـــالي بـــأمرك كرســـي أكاتمـــه ولا بكرسي علم الغيب مخلوق[1]

Ayrıca Ebû Hayyân'ın, kürsî sır demektir, deyip Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyti örnek gösterdiği söylenmiştir:"

مَـــالي بـــأَمْرِكَ كُرْســـِيٌّ أُكَاتِمُـــهُ وَلَا بِكُرْسـِيِّ عِلـمِ اللهِ مَخْلُـوقُ[2]

Görüldüğü gibi Mâverdî ve Ebû Hayyân Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyte yer vermişler; ancak onlar Kassâb gibi "kürsî" lafzının sonunu hemzeli olarak göstermemişlerdir. Zira onlar kelimeyi mecrur bir isim formunda zikretmişler; Kassâb ise fiil formunda rivayet etmiştir. Şâtıbî de Kassâb'ın yaptığını yapmış ve "Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır." manasındaki ayette geçen kürsî lafzını bazılarının ilim olarak tevil ettiğini söylemiş, bunda delil olarak da Kassâb'ın zikrettiği mısrayı zikrederek söyleyenin kim olduğunun bilinmediğini eklemiştir. "Onların bu mısradaki 'يكرسئ' fiilini bilmek manasına yormuşlardır. Ancak bu fiil hemzeliyken كرسي kelimesi hemzesizdir."[3]

Kürsî kelimesinin manasına ilişkin Ebû Hayyân'ın zikrettiği mecazi anlamlardan diğerleri de hakimiyet ve kudrettir. "Keza Araplar her şeyin aslına kürsî adını vermişlerdir. Hükümdara da kürsî adı verilmiştir; çünkü o yönetim, emir verme, yasaklama gibi işlerinin tümünü kürsüsüne oturduğu halde yapar. Bir şeyin bulunduğu yerin adıyla anılması da bir tür mecazdır."[4] Ebû Hayyân kürsî için hakiki bir manaya da yer vermiş ve şöyle

(1) el-Mâverdî, a.g.e., c. 1, s. 325.
(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 290.
(3) İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakat** (Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân), Dâru İbn Affân, y.y. 1997, c. 4, s. 229.
(4) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.

demiştir: "Kürsî, Cebrail'in ya da azamet sahibi başka bir meleğin ayaklarını koyduğu yerdir."[1]

Zemahşerî de kürsînin manası bağlamında üçü mecazi, biri hakiki olmak üzere dört vecih zikretmiştir. Bu yönler şunlardır: "Mecazi yönlerin birincisi Allah'ın azametinin tasviridir ve ortada ne bir kürsü ne bir oturan vardır. İkincisi ilminin genişliği, üçüncüsü ise hakimiyetinin genişliğidir. Hakiki yön ise Allah'ın arşta göklerin ve yerin üstünde, arşa göre küçük bir kürsü yarattığına dair rivayettir."[2] Zemahşerî'nin bu yorumunda kullandığı tasvir kelimesinin mecaza işaret ettiği görülmektedir. Zira daha önce belirtildiği gibi Zemahşerî tasvir, tahyîl ve temsil kelimelerini mecaz yerine kullanmıştır. Bunun nedeni onun, bu kavramlarla yaptığı tevil ve tahlillerle Mutezile'yi destekleyecek yorumlara ulaşabilmesidir.[3]

Ebu's-Suûd[4] ve Beyzâvî[5] de kürsî ile Allah'ın azametinin temsil edildiğini yani bunun mecaz olduğunu söylemişlerdir. Tâhir b. Âşûr da "Ayette kastedilen gerçek anlamıyla kürsü değildir. Çünkü Allah'ın bir mekânda olduğu söylenemez, bu nedenle ayetteki mananın gerçek mana olmadığı anlaşılır."[6] demiştir.

Tüm bu tefsirlerden anlaşılacağı üzere "kürsî" lafzının manası hakikat ve mecaz arasında işlenmiştir. Mutezilî alimler ve ehli sünnet alimlerinden bazıları mecaz olduğunu söylerken Kassâb

---

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.
(2) ez-Zemahşerî, a.g.e., s. 145.
(3) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 187.
(4) Muhammed Ebû's-Suûd el-Imâdî, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 248.
(5) el-Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 154.
(6) el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 23.

onu hakiki manasına yormuştur. Bunun sebebi onun, sözde açık bir hakiki anlam ve muhtemel bir mecazi anlam olması durumunda hakiki mananın tercih edilmesi yöntemini benimsemiş olmasıdır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu yöntemi benimsemiş ve şöyle demiştir: "Allah'ın kelamında asıl olan zahiri ve hakiki manasıdır. Hakiki manayı bırakıp mecazi mananın anlaşılması için mutlaka bir delil gerekir."(1) Görüldüğü gibi Kassâb ve Eş'arî Kur'an'da zahiri mananın asıl olduğu ve mananın mecaza hamledilmesinin mutlak olmayıp mecaza işaret eden bir delile bağlı olduğu noktasında aynı görüştedir.

3.2. Allah'ın Parmaklarının Hakikati

Kassâb Hz. Peygamber'in "Âdem oğullarının kalpleri Allah'ın parmaklarından ikisi arasındadır. Onları düzeltmek isterse düzeltir, bozmak isterse de bozar."(2) hadisi üzerinde durmuş ve şöyle demiştir:

> "Bu hadisi inkâr etmezler ve ona iman ederler. Ancak 'parmaklar' ifadesini, sıfatları inkâr görüşlerine muhalif olmaması için, 'nimetler' olarak tevil ederler. Bu görüşlerinde de Arapların, yeşil çimenler ve çiçeklerden oluşan güzel manzaraya 'asba'' demelerini delil olarak gösterirler. Böylece onlar her nimete 'asba' denebileceğini söyler ve 'Âdem oğullarının kalplerinin Rahmân'ın iki parmağı arasında' olmasını da 'iki nimet arasında' olması şeklinde yorumlarlar. Onların yaptığı, bir sözü anlamı dışında kullanmaktan ibarettir. Onlar, Arapların nimeti 'asba''olarak isimlendirdiğini söyleseler de bu mana uzak bir manadır. Çünkü eğer

(1) Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne** (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî), Dâru'l-Müslim li'n-Neşr, Riyâd 2011, s. 459 ve sonrası.

(2) Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, **el-Câmiʿu's-Sahîh**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire t.y., "Kader", 6842.

kalpler, iki nimet arasında olsaydı onların bozulması ihtimali olmazdı. Durum böyleyken, yani kalpler iki nimet arasındayken Hz. Peygamber'in kalplerin sebatı için dua etmesinin ne anlamı vardır? Eğer kalplerin iki nimetin arasındayken bozulması mümkünse ve Hz. Peygamber de bu nedenle kalplerin sebâtı için dua ettiyse de hem bize hem de onlara göre Hz. Peygamber'in imkânsız bir şey için dua etmesi caiz değildir. Bu da onların inkâr ettikleri şeyin tespitinde ve doğrulanmasında daha kuvvetli bir delildir. Biz ise onları, bu hadis üzerinden ispat edilen sıfatlar noktasında hoş görürüz. Çünkü Kur'an'da bizim görüşümüzü destekleyen birçok delil bulunmaktadır." (1)

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye'nin(2) "Âdem oğullarının kalpleri Allah'ın iki parmağı arasındadır." hadisinde parmaklarla nimetlerin kastedildiğine dair tevilini reddetmiş ve Araplar nimeti 'asba'' olarak isimlendirse bile hadisteki mananın bundan uzak olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer kalpler iki nimet arasında olsaydı Hz. Peygamber dalalete düşmekten korkmaz ve kalpleri sabit kılması için Allah'a dua etmezdi. Cehmiyye'nin tevili doğru olsaydı iki nimet arasında kalan kalplerin sabit kılınması için Hz. Peygamber'in dua etmesi caiz olmazdı.

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1., s. 201-2.

(2) Cehmiyye; hadisteki parmaklar ifadesini nimetler manasında tevil etmiştir. Bkz.: İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe** (thk. Ömer Ebû Ömer), Dâru'r-Râye, Riyad 1991, s. 50-52. Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Saîd el-Merîsî el-Cehmî'nin hadisteki parmaklar ifadesini kudret olarak tevil ettiğini de aktarmıştır. (Bkz.: es-Sicistânî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd**, s. 133.)

Bu hadisteki ‘parmaklar’ ifadesi için Muhyiddîn İbnu’l-Arabî farklı bir tevil yapmış ve şöyle demiştir: “Bu iki parmaktan birincisi ilahi emirden, ikincisi ise ilahi nehiyden kinayedir.”[1]

Mecazı kabul eden alimlerden olan[2] İbn Kuteybe de “Parmaklar Sıfatını Tevil Edenlere Red” başlığı altında parmakların nimetler olarak tevil edilmesine karşı çıkmıştır. Bu yönüyle o, bu tevili kendisinden kırk yıl sonra vefat eden Kassâb’la aynı şekilde reddetmiş ve şöyle demiştir: “Bu tevil düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in daha önce zikredilen hadisiyle örtüşmediği görülür. Nitekim O duasında ‘Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl.’[3] demiştir. Eşlerinden biri O’na, ‘Ya Resulullah, kendin için korkuyor musun?’ diye sorduğunda ise ‘Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır.’ demiştir.”[4] “Müminin kalbi iki nimet arasında olsaydı bu iki nimetle korunuyor olurdu ve sabit kılınması için dua etmeye gerek kalmazdı. Keza, eşinin ‘kendin için korkuyor musun’ sorusuna verdiği cevap da bu yargıyı desteklemektedir. Zira kalbinin korunuyor olması durumunda onun dalaletinden korkmaması gerekirdi.”[5] İbn Kuteybe bu hadisteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin dil ve şiirden getirdiği delilleri de sunmuş ve şöyle demiştir: “Parmak nimettir dediler ve Râî’nin şu sözünü delil gösterdiler:[6]

---

(1) ed-Dâmûnî el-Bekrî, **en-Nefhâtu’l-Kudsiyye fî Şerhi Meâni’t-Tedbîrâti’l-İlâhiyye** (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Kitâb Nâşirûn, Beyrut t.y., s. 114.

(2) Sammûd, a.g.e., s. 334.

(3) Tahrîci yukarıda verilmiştir.

(4) Tahrîci yukarıda verilmiştir.

(5) ed-Dîneverî, a.g.e., s. 50-52.

(6) Dîvân’da beyit “إذا ما أجذب الناس إصبعا” rivayetiyle geçmiştir. er-Râî en-Nümeyrî, **Dîvânu’r-Râî en-Nümeyrî** (thk. Vâdıh es-Samed), Dâru’l-Cîl, Beyrut 1995, s. 165.

ضَعيفُ العَصَا بادي العُروقِ تَرى عَلَيْها إذا مَا أَمحلَ النَّاسَ إصْبَعَا

Yine Araplar, 'ما أحسن إصبع فلان على ماله' yani 'Falancanın malını idaresi ne güzeldir.' derler."[1]

Kassâb'ın ve İbn Kuteybe'nin ifadelerine göre dilde parmak lafzının nimetten kinaye olarak kullanımı mevcuttur.[2] Ancak Hz. Peygamber'in hadisindeki siyakta bu manaya ihtimal yoktur. Zira O, kalplerin sebatı için dua etmiştir. Aynı şekilde Kassâb'ın görüşü daha önce de ifade edilen, ikisi de mümkün olduğunda zahiri manayı alıp batıni mananın reddedilmesi üzerine kuruludur. Cehmiyye'nin bu tevildeki gerekçesi ise hakiki mananın alınması durumunda bunun Allah'a cisimlik atfedilmesine sebep olacağı ve ilahi tenzihe aykırılık teşkil edeceğidir.[3]

3.3. Allah'ın Elinin Hakikati

İbn Teymiyye 'Allah'ın eli'nin hakikatini tartışmış ve "Hayır, onun iki eli de açıktır"[4] ifadesinin Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. Ayrıca Mutezile'nin, 'ellerle kastedilen

(1) ed-Dîneverî, a.g.e., s. 51.

(2) İbnu'l-Enbâri parmak ifadesinin birinin yaptığı işten geriye kalan güzel iz ya da bir topluluğa yaptığı ve onların üzerinde açık şekilde belli olan iyilik anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Araplar, "Falancanın malına olan nimeti yani malını idare edişi ne güzeldir." derler. (Bkz.: Muhammed b. el-Kasım Ebû Bekir, **el-Müzekker ve'l-Müennes** (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme), Lecnetu İhyâi't-Turâs, Mısır 1981, c. 1, s. 350-1; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde, **el-Muhassas** (thk. Halîl İbrahîm Ceffâl), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1996, c. 5, s. 125.

(3) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 21.

(4) Maide 5/64.

nimetlerdir'[1] görüşünü ve Eşarîlerden bazılarının[2] 'ellerden kasıt nimetlerdir'[3] görüşünü inkâr etmiştir. İbn Kuteybe de "el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye" kitabında bu konuyu tartışmıştır.[4]

Kassâb hem İbn Teymiyye'den hem de İbnu'l-Kayyim'den önce Allah'ın elinin hakiki manada olduğunu söylemiş ve tefsirinde iki yerde Cehmiyye ile Mutezile'nin iddialarına karşı çıkmıştır:

---

(1) Mutezilî alim Kadı Abdulcebbâr "بل يداه مبسوطتان" ayetindeki elin nimet, "لما خلقت بيدي فاستكبرت" ayetindeki elin ise kuvvet manasında olduğunu söylemiştir. (Bkz.: Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (thk. Abdulkerîm Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire t.y., s. 228.)

(2) Eş'ariyye: İslami bir kelam mezhebi olup Mutezile'den ayrılan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet edilir. Mutezile, filozoflar ve diğer hasımlarına cevap vermede aklî muhakemeyi ve delilleri kullanarak dini hakikatleri ve İslam akaidini açıklarlar. (Bkz.: en-Nedvetu'l-Âlemiyye li'ş-Şebâbi'l-İslamî, **el-Mevsûatu'l-Müyessera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâbi'l-Muâsıra** (nşr. Mâni' b. Hammâd el-Cehnî), Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye, Riyad 1999, c. 1, s. 83.)

(3) İbn Teymiyye, **Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye,** c. 1, s. 260. Eş'arîlerden elin kuvvet manasında olduğunu söyleyen biri "Bu hususta dört tevil vardır: … İkincisi de kuvvet manasıdır ki bu da 'أولي الأيدي والأبصار' ayetindeki gibidir. Önceki ayetin manası da böylece 'İki kuvvet; biri ödül biri ceza' olur." diyen Mâverdî'dir. (el-Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-2.) Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ise el kelimesini mecaza hamletmemiş ve Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. "Hadis ve sünnet ehlinin tümünün dediği gibi Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir sureti iki eli vardır. خلقت بيدي (Sad: 75) ve بل يداه مبسوطتان (Maide: 64) ayetleri bunun delilidir. Yine Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir surette iki gözünün olduğu da söylenir. (Alî el-Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn** (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, c. 1, s. 345.)

(4) ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 40.

- "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."[1] ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb, "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."[2] ayetine yaptığı tefsirinde bu ayetteki 'el'i nimet ve kuvvet olarak tevil eden Cehmiyye ile Mutezile'ye itiraz eder. Bu sözlerini şu şekilde delillendirir: "Allah Teala'nın kendisiyle nitelendiği ve sıfatını yalnızca kendisinin bildiği yaratılmamış bir eli olmasaydı 'Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.' ayeti gereğince -onların sözüne göre- yaratılanların da elinin olmaması gerekirdi. Bu da ortada olan bir şeye muhalefet etmektir." Dolayısıyla Kassâb, Mutezile ve Cehmiyye'nin Allah'ın hakiki bir eli olmadığını söylemekle aynı ayetteki "onların elleri" ifadesini de mecazi anlama hamletmek ve yaratılmışların da hakiki yani cismani elleri olmadığını söylemek zorunda kaldıklarını, bunun da herkesin gördüğü gerçeğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Kassâb şöyle demiştir: "Allah'ın elleri ifadesini kuvvet ve nimet olarak tevil etmekle ne elde ederler ki? Çünkü kuvvet ve nimet de yaratılmışlarda bulunan sıfatlardır. Burada tevil, Allah'ın yaratılmışlarda olana benzemeyen bir çeşit kuvvet ve nimete sahip olduğu şeklindedir. Öyleyse yine O'nun, yaratılmışlarda olana benzemeyen ellere sahip olduğu da söylenebilir."[3]

Kendisi de bir Mutezili olan Zemahşerî "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." ayetinin tefsirinde şöyle söyler: "Bîat edenlerin ellerinin üzerindeki el Allah'ın elidir. Allah ise organlardan ve cisimlerin sıfatlarından münezzehtir. Buradaki anlam Resulullah'a verilen sözün bizzat Allah'a verilen söz

(1) Fetih 48/10.
(2) Fetih 48/10.
(3) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 157-159.

olduğudur.”[1] Bu sözleriyle Zemahşerî’nin ayeti hakiki mana yerine mecazi manaya hamlettiği anlaşılmaktadır.

Ehli sünnet alimlerinden olan Beğavî (h. 510) de tefsirinde ayetteki ‘Allah’ın eli’ ifadesiyle kastedilenin Allah’ın nimeti olduğunu söylemiştir.[2]

İmam Sem‘ânî (h. 489) farklı tevillere yer vermiş ve şöyle demiştir:

> “‘Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.’ Yani Allah’ın onlara yardım ve nimet eli, onların sana itaat etmeleri neticesinde onların üzerindedir. Onlar sözlerini yerine getirirse Allah da ‘onların elinin üzerindedir’ sözünü yerine getirir. Ayrıca ‘Allah’ın onlara ettiği ihsanı, onların sana yardımıyla ettikleri ihsanının üzerindedir; Allah’ın onlara nimeti, onların senin getirdiğini kabul etmekle sundukları nimetin üzerindedir.’ de denmiştir.”[3]

Kassâb ayetteki el lafzını hakiki manasıyla kabul ederken tüm bu sunulan görüşlerde elin mecazi anlamıyla kabul edildiği görülmektedir. Zemahşerî’yle örneklendirilen Mutezile ile Beğavî ve Sem‘ânî ile örneklendirilen ehli sünnet görüşlerinin, bu bağlamda sözün mecazi anlamını kabul etme noktasında ittifak ettikleri dikkat çekmektedir.

---

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 1025.

(2) el-Huseyn el-Beğavî, **Tefsîru’l-Beğavî** (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş), Dâru Tıybe, Riyâd 1991, c. 7, s. 300.

(3) Mansûr es-Sem’ânî, **Tefsîru’l-Kur’an** (thk. Ğanîm b. Ğanîm), Dâru’l-Vatan, Riyâd t.y., c. 5, s. 194.

- "Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."[1] ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb bu ayetten, ilk ayette açıklanan Cehmiyye'nin teviline ve eli kuvvet ya da nimet olarak anlamalarına yaptığı itirazına delil çıkarımı yapmıştır. Kassâb, Arapların el ile kuvvet ya da nimet manasını ifade edebilmelerini inkâr etmez.[2] Ancak bu ayette el lafzını kuvvet ya da nimet olarak da tevil etmez ve ayetteki anlamın bu iki anlamdan farklı olduğunu söyler.[3] Bu düşüncesindeki delili ise şudur: Eğer "yed" lafzı nimet manasında kullanılmış olsaydı "eyâdî" şeklinde çoğul yapılması gerekirdi. Ancak görüldüğü gibi ayette "غلت أيديهم"[4] denilmiştir. "Eydî" şeklindeki çoğul sîga ise ancak "yed" kelimesine karşılık gelebilir ve nimet manasından uzaktır. Aynı şekilde ayetin devamında ikil sîga kullanılarak "onun iki eli de açıktır"[5] denilmesi 'kuvvet' manasının geçersiz olduğuna delalet etmiştir. Zira kuvvet, ikil hale getirilemez.[6]

Kassâb'ın bu sözlerinden anlaşılan onun Arapçada 'el'in kuvvet ve nimetten kinaye olarak kullanıldığını kabul ettiği; ancak bu ayette geçen 'el'in kuvvet ve nimet olarak tevil etmesine itiraz ettiğidir. Onun bu iddiasındaki delili dil temelli bir delildir. Ona göre ayette 'eydî' şeklinde gelen çoğul sîgası ancak gerçek manadaki el için kullanılır. 'Eyâdî' şeklinde çoğul yapılması durumunda ise nimet manası kabul edilebilir. İbn Manzûr'un İbn Cinnî'den aktardığı "Eyâdî sîgası çoğunlukla

(1) Maide 5/64.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.
(3) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.
(4) Maide 5/64.
(5) Maide 5/64.
(6) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316-317.

organ için değil nimetler anlamında kullanılır.”[1] sözü de Kassâb’ın görüşünü desteklemektedir. Başka bir yerde İbn Manzûr, “Başkaları ‘أشكر إليك أياديه ونعمه’ demiştir” ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla ayette nimet manası kastediliyor olsaydı ‘eyâdî’ şeklinde çoğul yapılır ve Arapların nimet için kullandığına dair bir delil bulunmayan ‘eydî’ sîgası tercih edilmezdi. Kassâb’ın ayetteki ‘yed’in hakiki manada olduğuna dair sunduğu diğer delili ise ayette ‘yed’ kelimesinin ikil halde kullanılmış olmasıdır. Ona göre Allah’ın kuvveti bölünemeyeceği için ikil sîgada gelen ‘yed’ kelimesi de kuvvet manasına hamledilemez.

Müfessirlerin bu ayet hakkındaki yorumlarına bakıldığında ise ellerin bağlı ya da açık olmasının cimrilik ve cömertlik manalarında birer mecaz olduğuna dair işaretlerde bulunulduğu görülmektedir. Örneğin Mâverdî “onun iki eli de açıktır” ifadesi için dört tevil sunmuştur: Birincisi buradaki elden maksadın nimet olduğu ve mananın da ‘biri din, diğeri dünya olan iki nimeti açıktır’ olduğudur. İkincisi ayetteki el kelimesinin, “Güçlü ve basiretli kullarımız…”[2] ayetindeki gibi güç manasında kullanıldığı yönündeki tevildir. Üçüncüsü el ile mülkün kastedildiği, yani dünya ve ahirete sahip olduğu tevilidir. Dördüncüsü ise buradaki ikil sîganın nimet sıfatında mübalağa kastıyla kullanıldığı yönündeki tevil olup Arapların “lebbeyk” ve “sa‘deyk” ifadeleri bunun benzeridir.[3]

Zemahşerî de el açıklığı ve el kapalılığının cömertlik ve cimrilik anlamında peş peşe geldiğini söylemiştir.[4] Ebû Hayyân ise “El; organ anlamıyla kullanıldığında hakiki, başka anlamda

(1) İbn Manzûr, a.g.e., c. 15, s. 419.
(2) Sad 38/45.
(3) Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-52.
(4) Zemahşerî, a.g.e., s. 299 ve sonrası.

kullanıldığında ise mecazidir ve nimet anlamına gelir. Ayetin siyakı ise elin açık ya da kapalı olmasının mecaz olduğuna ve cömertlikle cimriliğin kastedildiğine delalet etmektedir." demiştir.(1)

Ulyeş, Sabbân'ın beyan hakkındaki risalesine yazdığı haşiyede şu ibarelere yer vermiştir: "'El'den münezzeh olan Allah'ın 'onun iki eli de açıktır' sözü kinaye babından mecazdır. Bu şekildeki kinayeli kullanım öylesine yaygındır ki bu söz söylendiğinde herhangi bir el ya da açıklık tasavvur edilmeksizin akla gelen cömertliktir."(2)

Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî kitabında ise "يد الله مغلولة", "غلت أيدهم" ve "بل يداه مبسوطتان" ibareleri hakkında şöyle geçmektedir: "Bu ibareler içinde kinayeyle istiare bulunan bir müfret ya da mürekkep mecaz sayılabilir. Yahudilerin 'وقالت اليهود يد الله مغلولة'(3) ifadesi kinaye olarak da değerlendirilebilir; bu sözün kinaye olarak alınması hakiki mananın murat edilmesine de engel değildir. Ancak bu ihtilaflı bir görüştür. Zira Allah Teala bu ayetten başka yerlerde de kendisine el isnat etmiştir. Kadim ulemanın ve sonrakilerin bu konudaki ihtilafına binaen, bu sözü söyleyen Yahudilerin itikat bakımından Müslümanlar gibi ince meseleleri gözetmediği ifade edilebilir."(4)

---

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 533.

(2) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ulyeş el-Mâlikî, **Hâşiyetu Ulyeş alâ'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's-Sabbân** (thk. Ahmed el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 96-97.

(3) Maide 5/64.

(4) Abdulazîm el-Mut'inî, **Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî ve Simâtuhu'l-Belâğiyye** (Basılmış Doktora Tezi), Mektebetu Vehbe, Mısır 1992, c. 2, s. 387.

Tüm bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda denebilir ki bazı müfessirler ayetteki ‘yed’ lafzını nimet ve cömertlikten kinaye olarak görmüşlerdir. Bu mananın açık bir şekilde ifade edilmesi yerine ‘el açıklığı’ olarak kinaye tercih edilmiştir. “Çünkü elinin açık olduğu ifadesinden zorunlu olarak Allah Teala’nın cömertliği ve nimetlerinin çokluğu anlaşılır.”(1) Kinayenin buradaki işlevi manayı abartılı bir biçimde ifade etmektir. Kassâb’a göre mevzubahis kullanım mecaz olmayıp hakikidir.

3.4. Mekrin (Tuzak) Hakikati

Kassâb, Cehmiyye’nin “Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.”(2) ayetindeki Allah’a tuzak isnadını mecaza hamletmelerine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda o, bu ayetteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin “Allah gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır.”(3) ayetini de, Cehmiyye’nin Allah’ın tuzak kurma ve diğer fiillerini mecaza hamletmeleri gibi, mecaz olarak mı yorumlayacaklarını sorar(4) ve ekler: “Diğer insanlardan farklı olarak onlara, istediklerine mecaz deme hakkını kim vermiştir?”(5) Bu sözlerinde Kassâb, Cehmiyye’nin yaptığı tevillerindeki gerekçelerini istemektedir. Bir gerekçeleri yoksa bu durumda Allah’ın fiillerine işaret eden her sözün mecaza hamledilmesi mutlak olacaktır.

Bu araştırmada görüşlerine değinilen müfessirlerin büyük çoğunluğu ise Kassâb’ın aksine tuzak kurmayı mecaz bağlamında değerlendirmişlerdir. Misal Suyûtî bu ayetteki

(1) el-Mut‘inî, a.g.e., c. 2, s. 387
(2) Âl-i İmrân 3/54.
(3) Ankebut 29/44.
(4) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213.
(5) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213-214.

kullanımı "benzerlik için kullanılan lafız" kapsamında ele almış ve "مكر الله" ifadesinin, alakası musahebe olan mecaz olduğunu söylemiştir.[1]

Ebû Hayyân[2] ve Nesefî[3] Allah'ın tuzak kurmasının ceza vermesi manasında olduğunu söylemiştir. Zemahşerî[4] ve Beyzâvî[5] ise mevzubahis kullanımın "tuzak bakımından onların en güçlüsü" anlamında olduğunu ve mukabele sanatı babından olduğunu[6] yani onların tuzağının Allah'ın tuzağının karşısında olduğunu söylemişlerdir.[7]

İmam Izz b. Abdusselam da bu ayeti fiillerde mecaz çeşitleri kapsamında ele almış ve bunların sebebin zikredilerek müsebbebin kastedildiği mecaz türünden olduğunu ifade etmiştir. Nitekim o, tuzak lafzından ceza manasına geçiş yapıldığını çünkü tuzağın cezaya sebep olduğunu söylemiştir.[8] Daha sonra

(1) Suyûtî, **el-İtkan**, s. 505.
(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 495.
(3) Abdullah en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl** (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, c. 1, s. 258.
(4) Zemahşerî, a.g.e., s. 174.
(5) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.
(6) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.
(7) İbn Sinân el-Hafâcî şöyle demiştir: Lafızlar arasındaki mukabele mecazdır ve وجزاء سيئة سيئة مثلها ayetinden yola çıkarak her yerde lafızlar arasında mukabele olduğunu söyleyemeyiz. (İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 132.)
(8) Bkz.: Izzuddîn b. Abdusselâm, **el-İşâra ila'l-Îcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz** (thk. Abdulmun'im Beşnâî), Dâru ve Mektebetu'l-İmâm, Tırablus 2013, s. 90. Aynı noktaya Zerkeşî de işaret etmiştir. (Bedruddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an** (thk. Muhammed İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire 1984, c. 2, s. 261.)

Allah'ın tuzağının hakiki manada olabileceğini de söylemiştir.[1] Başka bir yerde ise bunun teşbih babından bir mecaz olabileceğini zikretmiştir.[2]

Zikredilen görüşlerden, Kassâb'ın müfessirlere muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, Allah'ın tuzak kurmasını mecaz değil hakikat olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünü de yine sözü mecaza hamletmek için bir gerekçenin lüzumu kaidesine göre belirlemiştir. Esasen Kassâb, tevili delil olmaksızın mutlak bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmış ve onu kayıtlandırmak istemiştir.

3.5. Allah'ın ve Münafıkların Aldatmasının Hakikati

Kassâb, "Münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışır, Allah ise onları aldatır."[3] ayetine yaptığı yorumda şöyle der: "Onlara nispet edilen aldatma hakiki ya da mecazi bir haber olabilir. Eğer hakikiyse bunun karşılığının da hakiki olması daha iyidir. Ancak eğer mecazsa münafıkların burada bir suçu yoktur ve cezayı hak etmezler. Bu ise mümkün değilken nasıl savunulabilir? Üçüncü bir ihtimal ise zaten yoktur."[4] Kassâb'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere münafıklara isnat edilen aldatma mecaz ya da hakikat babından olabilir. Hakiki olması durumunda buna karşılık gelen Allah'ın aldatması da hakiki olarak anlaşılır. Mecaz olması durumunda ise münafıkların ceza hak etmediği sonucuna varılır ki bu da imkansızdır. Kassâb bu iki ihtimali sunar ve üçüncü bir ihtimal olmadığını söyler. İki ihtimal arasında ise mecazın mümkün olmayışını gerekçesiyle ifade etmiştir. Sonuç olarak bu aldatmanın hem münafıklara hem de Allah'a isnadının hakiki olduğunu söylemiştir.

(1) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 91.
(2) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 234.
(3) Nisa 4/142.
(4) el-Kassâb, a.g.e., s. 278-279.

Bu ayetin tefsiri hakkındaki görüşlerine başvurulan müfessirlerin çoğu ise buradaki aldatmanın mecazi anlamda olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Zemahşeri şöyle demiştir: "Münafıklar aldatan kişinin yapacağı iman etmiş gibi görünmek ve küfrünü saklamak davranışlarını yapıyor, Allah ise onları aldatıyor yani galip olan kişinin yapacaklarını yapıyor. Bu aldatmadan kasıt ise onların dünyada canlarını ve mallarını koruması, ahirette ise cehennemin en alt katını onlar için hazırlamasıdır. Ayrıca onlara dünyada da rahat vermemiş ve onları daima rezalet, musibetler ve daimî korku içinde bırakmıştır. خادع isim faili ise burada خدع ve خادع fiillerinin isim faili olabilir ve manası, 'aldatmada üstün gelen'dir."[1]

Beyzâvî de bu ayete benzer bir ayet olan "Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir."[2] ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Onların Allah'ı aldatması hakiki anlamda değildir; çünkü Allah'tan hiçbir şey gizlenmez ve onların amacı Allah'ı aldatmak değildir. Bilakis burada muzaafın hazfi gerçekleşmiştir ve kastedilen onların Allah'ın resulünü aldatmalarıdır. Bir başka ihtimal de Allah'ın resulüne yapılan muamelenin, onun halifesi olması hasebiyle Allah'a yapılmış sayılmasıdır."[3]

İmam Izz b. Abdusselam ise burada iki vecih zikretmiştir: "Birincisi Allah'ın onları aldatmasının sebebinin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi anlamında bir mecaz olması, Allah'ın onlara aldatmaya benzer bir muamelede bulunması anlamında teşbih bâbından bir mecaz olması ya da hakikat olmasıdır. İkincisi ise onların Allah'ı aldatmasıyla aslında aldatmaya benzer bir muamele etmelerinin kastedilmesi anlamında teşbih bâbından

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 266.
(2) Bakara 2/9.
(3) Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 44.

bir mecaz olması ve Allah'ın onları aldatmasının da muamelede mecaz olması ya da birincide sebebin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi ve ikincisinde de mecazın mecazının olması mümkündür. Çünkü aslen onların aldatması mecazidir ve bu lafzın verilmesi de benzerlik bâbından mecazdır. Müsebbibin mecazında ise sebebiyet mecazı vardır."(1)

Bu görüşlere binaen denebilir ki aldatma lafzını mecazi olarak değerlendirenler Allah'ın aldatma ya da aldatılmadan münezzeh olduğunu düşünerek bunu yapmışlardır. Kassâb ise hem Allah'a hem de münafıklara isnat edilen aldatmayı hakiki olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünde o, bir üçüncüsünün bulunmadığı iki ihtimali barındıran mantıksal varsayımıdır. Buna göre münafıkların aldatması mecaz ya da hakikidir; eğer mecazsa onların hakiki olarak gerçekleşmeyen bu fiillerinden ötürü cezalandırılmamaları gerekir, ama eğer hakiki ise Allah'ın onların aldatmalarına verdiği cevabın da hakiki olması gerekir.

3.6. Allah'ın Bakmasının ve Konuşmasının Hakikati

Cehmiyye, Allah'ın hakiki anlamda bakıp konuşmasını inkâr etmiştir. Bundaki delilleri Allah'ın yaratılmışların sıfatlarıyla nitelenemeyeceği, aksi takdirde yaratılmışlarla arasında bir benzerlik olacağı düşüncesidir. Onlar şöyle demiştir: "Allaha'ın sözü yaratılmıştır. Allah, kelam sıfatını kendisi dışında bir şeyde yaratmıştır ve bu sıfat onun zatıyla kaim değildir. Allah ahiret günü görülmeyecektir, çünkü o yaratılmışlara benzemez."(2) Mutezile de kelam sıfatının Allah'a isnadının mecazi olduğunu söylemiştir. Ehli sünnetin çoğu Allah'ın kelam sıfatı olduğunu

(1) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 92.

(2) Ahmed İbn Teymiyye, **Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl** (thk. Muhammed Sâlim), Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, c. 2, s. 149.

kabul etmiş,[1] Beyzâvî ve Ebû Suûd'un da içlerinde bulunduğu bir kısım ise bu sıfatı Allah'tan mutlak bir şekilde nefyetmeksizin tevil yoluna gitmişlerdir.[2]

Bu mesele Kassâb'ın tefsirinde iki yerde işlenmektedir:

- Birincisi "Şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacaktır…"[3] ayetidir.

Bu ayeti Kassâb, Allah'a bakma ve konuşma sıfatlarının isnadının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye karşı delil olarak alır. Nitekim bu sıfatların mecaz olması durumunda ayette yerilenlerle Allah'ın konuşmaması ve onlara bakmamasının onlar için zararlı olmadığı, Allah'ın onlar dışındakilerle konuşmasının ise mutluluk vermediği anlaşılır. Cehmiyye'nin bu iki sıfatın mecazi olduğunu söylemekle varacağı sonuç işte budur. Zemahşeri'nin ise Kassâb'ın burada istişhat ettiği delilin tam tersini ele aldığı görülmektedir; zira o şöyle demiştir:

> "Allah'ın onlara bakmaması, onları küçük düşürmesi anlamında mecazdır. Eğer, 'Bunun kendilerine bakılması caiz olanlarla olmayanlar arasında ne gibi kullanım farkı vardır?' diye soracak olursan şöyle deriz: Kendilerine bakılması uygun olanlar için kullanıldığında kinayedir. Zira birisi bir insana önem verdiğinde ona yönelir ve gözlerine bakar. Daha sonra bu kullanım artmış ve ortada gerçek bir bakış olmasa da iyilik ve önemsemek anlamında kullanılmıştır.

(1) Bkz.: Abdurrahman es-Südeys, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye,** Dâru't-Tedmuriyye, Suudi Arabistan 2008, s. 197.
(2) Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24; Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.
(3) Âl-i İmrân 3/77.

> Ardından ise bu kinayeli ifade, kendilerine bakılmayacak kişiler için kullanılmış ve ihsanın eksikliğini ifade etmiştir."[1]

Kassâb sözünü, "Allah'ın onlarla konuşmamasını onlar için bir ceza kılması" sözüyle bitirir ve bunun "konuşma"nın mecazi değil hakiki anlamda geldiğinin bir delili olduğunu söyler. Ona göre bu ibarenin mecazi olması, ayetin sonundaki "Onlar için elem dolu bir azap vardır." ifadesinin de mecaza hamledilebilmesini gerektirir. Öyleyse azap nasıl hakikiyse konuşmak ve bakmak da hakikidir.[2]

Beyzâvî de Allah'ın onlara bakmaması ve onlarla konuşmamasını, gazabından kinaye olarak değerlendirmiştir. Bu görüşündeki delili, birinin başka birine sinirlenip onu önemsememesi durumunda ondan yüz çevirmesi, ona yönelmemesi ve onunla konuşmaması gibi davranışlarda bulunmasıdır.[3] Ebû Suûd da bu şekilde düşünmüş ve ifadeyi mecaz olarak görmüştür: "Önemsenen birine yönelip onunla göz teması kurmanın yaygınlaşmasıyla 'bakmak' önemseme ve iyilikten kinaye haline gelmiştir. Ayette de bunun zıttı mecazi olarak gelmiştir."[4]

Tâhir b. Âşûr ise şöyle demiştir: "Allah'ın kıyamet günü onlara bakmaması ve onlarla konuşmaması, onlara olan gazabına işaret eder. Çünkü konuşmamanın öfkeden, bakmanın da yardım ve kurtuluştan kinaye olarak gelmesi yaygındır. Ayetteki 'bakmama' ifadesinde bakışın nefyedilmesi de gazaptan

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 376-377.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 220.
(3) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24.
(4) Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.

kinayedir. Bu iki kinayeden gerçek anlamın anlaşılması da mümkündür."[1]

Müfessirlerin zikredilen sözlerinden, onların Kassâb'a muhalif oldukları ve ayette geçen "Allah'ın bahsedilen kişilere bakmaması ve onlarla konuşmaması" ifadesini hakiki değik mecazi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak Tâhir b. Âşûr'un hakiki mananın kastedilmesini mümkün saydığı görülmektedir ve bu sözüyle o, konuşmamayı ve bakmamayı hakiki manasıyla alan Kassâb'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Kassâb'ın bu görüşündeki delili ise bu ikisinin mecazi olması durumunda Allah'ın onlara verdiği bir ceza ve mahrumiyet olamayacağıdır. Zira hiçbir mahrumiyet gerçekten vaki olmayan bir şekilde yerini bulmaz. Bu yorumunda Kassâb'ın görüşlerini serdederken izlediği; akli muhakeme ve savunduğu görüşe ulaştıracak varsayımların sunulması yöntemi açığa çıkmaktadır.

- İkincisi ise Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasından bahseden "Allah Mûsa ile de konuştu."[2] ayetidir.

Bu ayetin tefsirinde Kassâb, ayeti Allah'ın kelamının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye karşı delil olarak değerlendirir ve Allah'ın kelamının hakiki olduğunu ifade eder.[3] Kassâb'ın bu

(1) İbn Âşûr, a.g.e., c. 3, s. 290.

(2) Nisa 4/164.

(3) İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye bu ayet hakkında Cehmiyye'nin, Musâ'nın Allah'la konuşup Allah'ın onunla konuşmadığını ve وكلم الله موسى تكليما ayetinde Allah lafzının merfu değil mansup olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Muhammed İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele fî'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıle**, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1987, s. 217-218.) Ebû Saîd ed-Dârimî ise Cehmiyye'den Ebû Saîd el-Merîsî'nin Allah'ın beş duyu organıyla duyumsamadığını söylediğine işaret etmiştir. Dârimî Merîsî'ye hitaben şöyle demiştir: "Sen tevilinde ilahının duymayan bir sağır, konuşmayan bir dilsiz, görmeyen bir kör, eli kopmuş, oturan ve hareket edemeyen biri

görüşündeki delili, mecazi bir ifadenin mastarla tekit edilmemesi, ayette ise bu neviden bir tekidin gerçekleşmiş ve تكليم mastarının gelmiş olmasıdır.(1) Bazıları ise -Kassâb'ın deyimiyle- bu sorunsaldan çıkmak için ayetteki konuşma sıfatını tevil etmiş ve Allah'ın bir kelam yaratıp Musa'ya duyurduğunu söylemişlerdir.(2) Kassâb onların bu sözünü uzun uzadıya tartışmış ve "Mûsâ, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."'(3) ayetini delil göstererek şöyle demiştir: "Onların dediği gibi Allah'ın bir kelam yaratması ve bizzat konuşmaması durumunda 'Ben Allah'ım' sözünün söylenmesi caiz midir? Bunun yerine -vay onların haline- 'O alemlerin rabbi olan Allah'tır' demesi gerekmez miydi?"(4) Dolayısıyla Kassâb, Cehmiyye'nin görüşünü bu ayette Allah'ın Musa'ya mütekellim sîgasıyla hitap etmiş olmasıyla çürütmüş ve tevillerinin doğru olmasının gaip sîganın kullanılmasını gerektirdiğini söylemiştir.

Beyzâvî, Ebû Suûd ve Ebû Hayyân da bu ayetteki konuşmanın gerçek anlamda olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Beyzâvi ayetteki konuşmanın, "Allah'ın peygamberleri arasından Musa'ya has kıldığı, vahyin en üst mertebesi" olduğunu söylemiştir.(5)

olduğunu iddia ettin." (ed-Dârimî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd el-Merîsî el-Cehmî**, s. 160.)

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279.

(2) ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 38. (Burada İbn Kuteybe Kur'an'ı Kerim'in yaratılmış olmasını inkâr etmiş ve Allah'ın, ona duyurduğu bir söz ihdas ettiğini söylemiştir.)

(3) Kasas 28/30.

(4) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279-281.

(5) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 109.

Ebû Hayyân da Kassâb ile aynı delili sunmuş ve Arapların fiili mastar ile tekit etmesinin ancak fiil hakiki anlamda kullanıldıysa gerçekleştiğini söylemiştir. Ona göre ayetteki "Allah Musa ile konuştu." ifadesi de bu yüzden Allah'ın konuşma fiilini bizzat kendisinin yaptığı anlamına gelmektedir.(1) Başka bir yerde Ebû Hayyân bu görüşünü tekrar vurgulamış ve "Fiilin mastarla tekit edilmesi fiilin gerçek anlamda vuku bulduğuna delildir, çoğunlukla kullanım bu şekildedir." demiştir.(2) Ebû Suûd da bu minvalde görüş belirtmiş ve "'تكليم' mastarının tekit olarak geldiğini, bunun da mecaz ihtimalini ortadan kaldırdığını" söylemiştir. İbn Kuteybe de bu delili kabul etmiş ve "Kelam manasının mastarla tekidi mecazi olmadığının ispatıdır." demiştir.(3) Bu görüşlerin tümü Kassâb'ın Allah'ın Musa ile konuşmasını hakiki olarak değerlendirmesi görüşünü teyit etmektedir. Kassâb bu görüşünde dilden delil getirmiş ve Arapların mastarla tekit yaptığı durumlarda mananın mecazi değil hakiki olarak anlaşıldığını söylemiştir.(4)

3.7. Görme ve İşitmenin Hakikati

Kassâb, Allah'ın görme ve duyma sıfatlarının hakikatine tefsirinde iki yerde değinmiştir:

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 535.

(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 414.

(3) Dîneverî, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an**, s. 74.

(4) Ebû Cafer en-Nehhâs nahiv alimlerinin fiilin mastarla tekit edilmesi durumunda mecaz olmadığı hususunda icma ettiklerini aktarmıştır. (Bkz.: Ebû Ca'fer en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'an** (thk. Hâlid el-Alî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, s. 217.)

- Birincisi “Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık.”[1] ayetidir.

Kassâb bu ayetin; Allah’tan işitme ve görme sıfatlarını nefyeden, Allah’ın işitme sıfatı olmaksızın duyup görme sıfatı olmaksızın duyduğunu iddia eden ve “Allah, kullarını hakkıyla görendir.”[2] ayetini görme sıfatı ile görmesi ya da bir göz ile onlara bakması değil de onların hakkında bilgi sahibi olması şeklinde tevil eden Cehmiyye’ye karşı delil olduğunu düşünmektedir.[3] Kassâb’a göre Allah Teala karışım halindeki az bir suyu görme ve işitme sıfatlarıyla nitelediği gibi kendisini de nitelemiş ve “Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”[4] demiştir. Böylece O, iki yerde de bu iki sıfatı bir araya getirmiş ve lafızlarda değişiklik yapmamıştır.[5] Bu mesele, yani aynı sıfatların Allah ve yaratılmışlar için söylenmesi, hakkında İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye farklı görüşleri serdetmiştir. Cehmiyye’nin hayy, semî, basîr, alîm, kadîr, melik gibi sıfatları yaratılmışlar için hakiki Allah için ise mecaz olarak değerlendirdiğini zikretmiştir. Başka bir grup ise bu sıfatları Allah için hakiki, yaratılmışlar için mecazi görmüştür. Ehli sünnette ise bu sıfatlar hem Allah için hem de yaratılmışlar için hakikidir.[6] Daha önce de zikredildiği gibi ehli sünnet; Allah’ın kendisini nitelediği sıfatları üzerine hiçbir ekleme yapmadan ve üzerinden bir şey eksiltmeden, mecaz ihtimali olmaksızın ve zahirine muhalif bir biçimde tevil edilmeksizin, kulların sıfatlarına benzetmeksizin kabul etmektedir. Allah Teala’nın semî ve basîr olması, onun

---

(1) İnsan 76/2.
(2) Bu ifade üç ayette geçmektedir: Âli İmran 3/15 ve 20, Mümin 40/44.
(3) ed-Dârimî, a.g.e., s. 300.
(4) Nisa 4/134.
(5) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457.
(6) Cevziyye, **Bedâiu’l-Fevâid,** c. 1, s. 165.

işitme sıfatıyla işittiği ve görme sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Bu da tıpkı ilim sıfatıyla alim olması gibidir.[1]

Kassâb, işitme ve görme sıfatlarını mecazi anlama hamleden Cehmiyye'nin görüşünü kabul etmemiş ve bunun Kur'an'da Allah'a isnat edilen sıfatların iptaline neden olduğunu söylemiştir. Ona göre eşyayı idrak etme özelliği yaratılmışlarda mevcut olmakla birlikte bu, Yaradan'ın eşyayı idrakinden farklıdır. Kassâb bu ayeti, Allah'a görme ve işitme sıfatlarının nispet edilmesinin ve bu sıfatların yaratılmamış ve hakiki olduğunun delili kabul eder.[2] Cehmiyye'nin savunduğu görüş ise Mutezile'nin görüşüne muhaliftir; zira Mutezile Allah'ın hakiki manada âlim, kâdir, semî ve basîr olduğunu söylemektedir.[3]

- İkincisi ise "Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm."[4] ayetidir.

Kassâb şöyle demiştir: ""Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm." ayeti Mutezile'ye[5] ve Cehmiyye'ye kendisinden kaçışın olmadığı güçlü bir karşı delildir. Çünkü görme ve işitmenin anlamı bilme ve kuşatma olsaydı -Allah daha iyi bilir ama- "Ben sizinle beraberim." ifadesiyle yetinilir ve tıpkı Mücadele suresinin "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 44.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457-458-559.
(3) Eş'arî, **Makalât,** s. 261.
(4) Taha 20/46.
(5) Mutezile'nin bir kısmını kastediyor olması muhtemeldir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî Mutezile'nin çoğunun Allah'ın hakiki manada alim, kadir, semî ve basîr olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Eş'arî, a.g.e., s. 183.)

olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir."[1] ayetinde olduğu gibi "İşitirim ve görürüm." denmezdi. Ayette onların işaret ettiği anlam tamamlandıktan sonra "İşitirim ve görürüm." denmesi ise tüm şüpheyi ortadan kaldırmış ve Allah'ın işitme sıfatıyla işitip görme sıfatıyla gördüğü hususunda hiçbir müphemlik bırakmamıştır."[2]

Kassâb bu ayetteki görme ve işitmenin hakiki olduğunu, mecaz olmadığını düşünmüş ve Allah Teala'nın birliktelik manasına bu sıfatları eklemesini delil olarak göstermiştir.

Zemahşerî de şöyle demiştir: "'Sizinleyim', 'sizi koruyorum ve size yardım ediyorum, sizinle onun arasında geçen söz ve fiilleri duyuyorum ve görüyorum' demektir. Burada adeta 'Ben sizin için bir koruyucuyum, yardımcıyım, sizi gören ve duyanım.' denmektedir."[3] Görüldüğü gibi Zemahşerî bu sözlerinde görme ve işitme sıfatları için mecazi bir anlama işaret etmemiş, ayeti hakiki manasıyla anlamıştır.

Beyzâvî de görme ve işitme sıfatlarını hakiki manasıyla kabul ettiği anlaşılan bir görüşü takip etmiş ve söyle demiştir:

> "Allah'ın onlarla olması koruma ve yardım etme iledir. Görüp duyması ise onlarla Firavun'un arasında geçenleri gördüğü ve duyduğu, onun şerrinden onları koruyacağı ve yardımını onlar için gerçekleştireceği şeyler yaratacağı anlamına gelir. Allah'ın onları görüp duyarak koruması anlamını kabul ederek başka bir şey takdir edilmemesi de mümkündür; zira koruyan kişi

---

(1) Mücadele 58/7.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.
(3) Zemahşerî, a.g.e., s. 657.

eğer güçlü, gören ve işiten olursa koruma tam olarak tahakkuk etmiş demektir."[1]

Râzî ise bu ayetteki görmeyi mecaza hamletmiş ve "Adeta göz koruyup gözetmenin sebebidir ve sebep zikredilerek müsebbep kastedilebilir. 'Ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.' ayeti bunun örneğidir.[2]

Adı geçen müfessirlerin görüşleri göz önüne alındığında her biri farklı bir itikadi mezhebe sahip olan üç müfessirin aynı görüşte olduğu görülmektedir: Mutezile'ye mensup olan Zemahşerî, ehli sünnetten bir alim olan Beyzâvî ve görüşlerinden zâhirî mezhepten olduğu anlaşılan Kassâb. Üçü de mevzubahis ayetteki görme ve işitmenin hakiki manada geldiğini savunmuşlardır. Bu da Allah'ın sıfatları hakkındaki ayetler hususunda tüm mezheplerin farklı görüşte olmadığının ve az da olsa zaman zaman görüş birliği olduğunun delilidir.

Kassâb'ın üzerinde durduğu bu ayetlerden sonra anlaşılıyor ki o, Allah'ın sıfatlarının hakiki olması ve mecaz oluşunun inkâr edilmesi noktasında ehli sünnete tabi olmuştur. Ayrıca o, Allah'ın kendisini nitelediği sıfatların mecaz olduğunu savunan Mutezile ve Cehmiyye'ye cevap verirken bu üzerinde durduğu ayetleri delil olarak göstermiştir. Kullandığı bu delil, beyan ve akait ilimlerinin ikisinin de birbiri üzerinde etkili olduğunu, itikadi bir görüşteki farklılığın belâğî bir konudaki görüş farklılığından kaynaklandığını ve Kassâb'ın Allah'ın sıfatlarının mecazi olmadığı yönündeki görüşünün onun Kur'an'daki mecazı tümüyle reddetmesini gerektirmediğini kanıtlamaktadır.

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.
(2) Râzî, a.g.e., c. 22, s. 54.

Sonuç:

Çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Kassâb'ın, Allah'ın sıfatlarını mecazi kabul eden Mutezile ve kelam ehline sert bir şekilde karşı durduğu; bu sıfatların mecazi oluşunu reddederek hakiki olduğunu söylediği görülmüştür. Bu görüşüyle o, İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim gibi önde gelen Ehli sünnet alimlerinin görüşlerini takip etmektedir. Ancak o, Kur'an'daki mecazın varlığını tümüyle inkâr etmemekte, hatta tefsirinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmayan bazı yerlerinde mecazın varlığını savunmaktadır. Dolayısıyla biz Kassâb'ın; mecazı dilde ve Kur'an'da reddeden gruba, dilde kabul edip Kur'an'da reddeden gruba ya da ikisinde de var olduğunu söyleyen gruba dahil edilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Nitekim o tüm bu gruplar arasında orta bir yerde durmakta, Kur'an-ı Kerim'deki mecaza ilişkin duruşunu belirleyen bir kaide koymaktadır. Bu kaide de bir sözün mecaza hamledilmesinin mümkün olması için buna işaret eden bir ayet, hadis ya da icmanın gerekliliği yönündedir.
- İtikadi farklılıklar müfessir ve alimlerin belâğî meseleleri işleyişinde etkili olmuştur. Onların belâğî meselelerdeki görüşleri, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere itikadi konulardaki görüşlerine binaen şekillenmektedir. Bu nedenle Kassâb'ın

tefsiri, itikadi ihtilafların belâgat alanına taşınmasının bir örneğini teşkil etmektedir.

- Belâgat ilmi Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde destek alınan ilimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilmin hedefleri, yerine getirdiği sanatsal görevle sınırlı değildir. Bilakis belâgat; sosyoloji, felsefe, psikoloji, din bilimleri gibi beşerî bilimlerle irtibatlı birçok başka görevi de yerine getirmektedir. Dolayısıyla biz, müfessirlerin belâgata ilişkin görüşleri üzerinde durmanın Allah'ın kelamını anlamaya ve bu kelamın tefsiri ile tevilinde ortaya çıkan ihtilafları öğrenmeye yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Bu da müfessirlerin Kur'an beyanına yönelik idrakleriyle fıkhî-itikadî görüşleri arasında bağlantı kurulmasıyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Abbâs, F. (2007). *el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî*. Ammân: Dâru'l-Furkan.

Abdulcebbâr, A., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkerîm Osman). Kahire: Mektebetu Vehbe.

Abdusselâm, I. (2013). *el-İşâra ila'l-Îcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz* (thk. Abdulmun'im Beşnâî). Tırablus: Dâru ve Mektebetu'l-İmâm.

Abdusselâm, I. (1996). *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Abdullah el-Vehbî). Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Âşûr, A. (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: es-Seddâdu't-Tûnusiyye.

Âmir, T. (2011). *et-Te'vîl ınde'l-Müfessirîn mine's-Selef*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Beğavî, H. (1991). *Tefsîru'l-Beğavî* (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş). Riyâd: Dâru Tıybe.

Bekrî, D., *en-Nefhâtu'l-Kudsiyye fî Şerhi Meâni't-Tedbîrâti'l-İlâhiyye* (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî). Beyrut: Kitâb Nâşirûn.

Beyzâvî, N., *Tefsîru'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî.

Cevziyye, M. (t.y). *Bedâi'u'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.

Cevziyye, M. (1987). *es-Savâiku'l-Mürsele fî'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıle*. Riyad: Dâru'l-Âsıme.

Cühenî, M. (1999). *el-Mevsûatu'l-Müyessera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra.* Riyâd: Dâru'n-Nedveti'l-Arabiyye.

Dârimî, O. (1998). *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd* (thk. Reşîd el-Elmaî). Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.

Dîneverî, İ. (1991). *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (thk. Ömer Ebû Ömer). Riyâd: Dâru'r-Râye.

Dîneverî, İ. (2002). *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an* (thk. İbrâhîm Şemsuddîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Hayyân, M. (1993). *el-Bahru'l-Muhît* (thk. 'Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvıd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Suûd, M. (t.y). *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Ebû Zeyd, A. (1986). *el-Menha'l-İ'tizâlî fî'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Mektebetu'l-Me'ârif.

Ebû Zeyd, A. (1989). *Mukaddime fî'l-Usûli'l-Fikriyye li'l-Belâğa ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Dâru'l-Îmân.

Ebû Zeyd, N. (1983). *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr.

Eş'arî, A. (2011). *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî). Riyâd: Dâru'l-Müslim li'n-Neşr.

Enbârî, M. (1981). *el-Müzekker ve'l-Müennes* (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme). Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâs.

Eş'arî, A. (1990). *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

Hafâcî, İ. (1982). *Sırru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, C. (t.y). *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Teymiyye, A. (2005). *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye* (thk. Abdurrahman el-Yahya). Suudi Arabistan: Mecma'ul Melik Fühd.

İbn Teymiyye, A. (1991). *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl* (thk. Muhammed Sâlim). Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.

İbn Sîde, A. (1996). *el-Muhassas* (thk. Halîl İbrahîm Ceffâl). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Kassâb, K. (2003). *Nüketu'l-Kur'an ed-Dâlle 'alâ'l-Beyân* (thk. Alî et-Tuveycirî vd.). Demmâm: Dâru'l-Kıyem.

Mâverdî, A. (t.y). *en-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mut'inî, A. (1992). *Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî ve Simâtuhu'l-Belâğiyye* (Basılmış Doktora Tezi). Mısır: Mektebetu Vehbe.

Müslim, E. (t.y). *el-Câmiʿu's-Sahîh*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Necmî, İ. (2015). *el-Luğa ve'l-Mezhebiyye*. Kahire: Mısru'l-Arabiyye.

Nesefî, A. (1998). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl* (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nehhâs, A. (2008). *İ'râbu'l-Kur'an* (thk. Hâlid el-Alî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Nümeyrî, R. (1995). *Dîvânu'r-Râî en-Nümeyrî* (thk. Vâdıh es-Samed). Beyrut: Dâru'l-Cîl.

Rahîl, **S.** (2019). Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz. *en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luğa Sempozyumu (13-14 Kasım 2019).*

Râzî, F. (1981). *Tefsîru Mefâtihi'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Sa'lebî, **A**. (2002). *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Sammûd, **H**. (1981). *et-Tefkîru'l-Belâğî 'ınde'l-Arab*. Tunus: el-Matba'atu'r-Resmiyye li'l-Cumhûriyyeti'-Tûnusiyye.

Sem'ânî, **A.**, *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Ğanîm b. Ğanîm). Riyâd: Dâru'l-Vatan.

Suyûtî, **C**. (2008). *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

Südeys, A. (2008). *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye.

Şâtıbî, **İ.** (1997). *el-Muvâfakat* (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân). Dâru İbn Affân.

Ulyeş, **M**. (t.y). *Hâşiyetu Ulyeş alâ'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's-Sabbân* (thk. Ahmed el-Mezîdî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zemahşerî, **C.** (2009). *el-Keşşâf* (thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.